

キリスト教哲学と現代思想（Ⅳ）

—— アブラハム・カイパーと自由の問題 ——

稲垣久和

序

オランダの神学者アブラハム・カイパー（1837～1920年）が米国のプリンス
トン神学校に招かれて行なった講演『カルヴィニズム講義』（Lectures on
Calvinism, 1898）が出版されて今年で100年たつ。これを記念して1998年6月
9日から11日まで、アムステルダム自由大学で Christianity and Culture — The
heritage of Abraham Kuyper on different continents — と題する国際会議が持
たれ、約100名が参加した^①。筆者もカイパーの‘再生’の意味をめぐって一つ
の論文を発表したが、同会議の詳しい報告書はいずれ出版されるであろう。

以下の論稿はこのカイパーの百周年の研究会議を踏まえ、「自由」に焦点を合
わせて、日本の現状を視野に入れつつ考察したものである。今日、カイパー思
想を日本人の思考形式の中で意味ある形で批判的に継承しようとするとき、「自
由」という倫理的概念は一つの鍵概念となると思われる。

そもそもカイパー自身にとって、「自由」は大きな意味を持っていた。なぜな
ら彼が組織した政党（1879年）は、「自由、平等、博愛」をスローガンとした
フランス革命の精神に対抗して「自由」を求めたものであり、また、新しく彼
が形成した自由教会（Gereformeerde Kerken in Nederland (GKN), 1892年）
は国教会からの「自由」を求めたものである。さらに彼は、国家と教会の双方
から独立した「自由」な研究と教育の領域を要求して、アムステルダム自由大
学を創設した（1880年）。カイパーにおける自由とは何であったのか。またそ
れは他の自由思想とどのように関係しているのか。われわれは今日、キリスト
教哲学の課題として「自由」をどのように考えるべきか。

1. 個人における自由—罪からの自由と良心の自由—

(1) ルターとカルヴァン

マルチン・ルターはその著書『キリスト者の自由』（1520年）の冒頭で次のように述べた²⁰。

「キリスト者はすべてのものの上に立つ自由な主人であって、誰にも服しない。

キリスト者はすべてのものに仕える僕であって、誰にでも服する。」

この第一と第二の命題をつなぐものはイエス・キリストである。第一の命題の「自由」とは、キリストの十字架の贖罪によって信ずる者にもたらされる罪からの自由、罪からの解放である。救いは信仰のみによる義からくる。それは十字架の神学の確認であり、宗教改革の出発点であった。救いは教会からも、ローマ教皇からも、司教団からもこない。イエス・キリストのみからくる。だからキリスト者はだれにも依存しない自由人である、但しイエス・キリストを除いて。その私の主キリストは私に何を教えたか。彼は神を愛することと、隣人を愛することを教えた。隣人を愛し、隣人に仕えることを教えたのである。さらにルターは全キリスト者の祭司性をも強調した。キリスト者は人のために、神に執りなしの祈りをする祭司的使命を果たし、キリストが自らを空しくして僕の形をとったように、人に仕える僕である。第一と第二の命題の間に矛盾はない。

自由とは第一義的に解放を意味する。罪からの解放、それゆえにキリスト者は自由人である。これはルネサンス精神を継承しつつ（古典文献としての聖書の尊重）、なおルネサンス・ヒューマニズムとは決定的にたもとを分かち「自由」の概念の導入であった。ルネサンス—啓蒙主義の主張「あらゆる権威からの自由」とは一線を画している。神の前における良心の自由、これである。宗教改革によってもたらされた新しい自我の誕生である。デカルトとは違った意味での「近代的自我」の誕生がここにある。これは歴史の事柄であるが、同時に一人の人間の生涯においてもあてはまる。特に、E. H. エリクソンの指摘を待つまでもなく、青年期の自我形成の事柄と深く関わる（近年、「自分探し」等々の言葉で呼ばれている旧くて新しいテーマ）。

それでは、この神の前における良心の自由とは、異教の学芸に対しても自由であることを意味するのか。これに関してルターは多くを語っていない。フランス・ユマニスムの中で教育を受けた宗教改革者ジャン・カルヴァンが、この点について明瞭な指針を与えてくれる⁹³。彼の『キリスト教綱要』の冒頭の句「神を知る知識とわれわれ自身を知る知識とは結びあった事柄である」が、神学と人間学の深い結び付きを言い表している。彼はギリシャ・ローマの古典に対して独自の開かれた態度をとっていた。その主張を要約すればこうである（括弧内の数字は『綱要』の該当箇所）。

異教の学芸には非常に優れたものも見い出すことができ、それらは全面的に拒否する必要はない（Ⅰ・5・14, Ⅱ・2・9, Ⅱ・2・14, Ⅱ・2・18,）。なぜならそれらは人間性の賜物ではなく、神の聖霊（聖化の聖霊ではなく、「一切のものを満たし、動かし、生かす」聖霊）の賜物でありかつ「創造の法によって与えられたそれぞれの種属の固有性」によっているから（Ⅱ・2・15, p. 50-52）。

罪から自由になった「心」は、この世界が神の創造による作品であることを見て取る。世の悪しきものは人の心からくる。心が神から離れるとき、人は自らが創造者のようにふるまう。被造者があたかも神のようになれるかの如く思い上がり、他の被造物を手中におさめコントロールしようとする。しかし現実にはこのことが無理であることが分かると、人の手の届く領域（自然の領域）と手の届かない領域（超自然の領域）とに被造世界を恣意的に分割する。実在の把握に自然と超自然（恩恵）の二元論が生じてくる。しかし、被造物の存在の領域にスコラ学でいうような「自然」と「恩恵」という二つの領域（低い領域と高い領域）があるのではない。これは誤りである。事実、神との関係で「罪」（破壊された関係）と「恩恵」（回復された関係）の二つの関係があるのみである。大切なことは人がキリストにあって神との関係を回復することである。そのときその人はあらゆる学芸を、非キリスト者の創作であったとしても、自分の栄光のためではなく、神の栄光のために変えて（Ⅱコリント10・5）用いていくことが可能となる（神にのみ栄光を！）。それが「従順」と「へりくだり」によるキリスト教の学芸のあり方である。

ちなみにカルヴァンは、この「従順」と「へりくだり」をもって聖霊に主権を明け渡すような学問の在り方を次のようにキリスト教哲学（philosophia

christiana)と呼んでいる(『綱要』Ⅲ・7・1)。

「われわれの第一の段階は、自分自身から離れて、己が知恵の一切の力を傾けて、主への従順に適用するにある。「従順」と私がいうのは、単に御言葉への聴従ではなく、人間の精神が、自らの内的感覚を空しくして、神の御霊のよしとしたもうまに、全面的に変わることをさすのである。このような「変革」(パウロはこれを「心を変えて新たにすることと呼んでいる(エペソ4・23))は、生命に入る第一歩であるにもかかわらず、哲学者たちはみな、これを知らなかった。というのは、哲学者たちは「理性」だけを人間の支配者として尊び、これにのみ聞くべきであるとし、要するに、これにのみわれわれの行状の唯一の主権を譲り渡し、かつ委ねるからである。ところがキリスト教哲学(philosophia christiana)は、聖霊に場所を明け渡し、これに服し、これに拘束されることを理性に命じる」。

また次のようにも述べる。「私はいつもクリュソストモスの言葉を非常に好んでいる。それは『われわれの哲学の基礎はへりくだりにある』(『福音の完全についての説教』)というものである」(Ⅱ・2・11)。

(2) カイパーと‘再生’

このような、カルヴァンの非キリスト教の学問・文化に対する自由で開かれた態度は、カイパーに引き継がれた。カイパーは一般の学芸・文化について、カルヴァンに従ってさらにその先を行く(『一般恩恵論』De gemeene gratie, 1902)。「イスラエル人が宗教のための選民であったのと同様、哲学、芸術のためにはギリシャ人が選ばれ、法律の領域のためにはローマ人が選ばれた」⁶⁾。

ここでは驚くほどの開放的な自由な態度がとられている。しかしカイパーの一般恩恵論(本来は罪を抑制する神の恩恵という意味、そこから転じて、人間文化への自由な態度を表わす概念)は実は彼の宗教的反定立の概念と深く関係している。そしてこの宗教的反定立が、宗教改革の中心テーゼ「罪からの自由」と結びあっているのである。「罪からの自由」とはすなわち‘再生’である。彼は述べている⁶⁾。

「キリスト教は人間をその存在の根底から新にする再生(palingenesis)について語る。これは一つの覚醒であり、超自然的原因によって引き起こされる転換にほかならない。」このように、聖霊によって再生した人間とまだ再生してい

ない人間という‘二種類の人間’がいる。そこから異なる種類の人間が行なう‘二種類の学問’という発想が出てくることになる。しかしカイパーのこの表現は大変に誤解を招きやすい。それはキリスト者が生み出していく文化にある方向性を与える、という本来の意味を越えて、あたかも「再生者によるキリスト教文化」と「非再生者による非キリスト教文化」、という実体があるかのような錯覚を与えるからだ。このような表現は、彼の非キリスト教文化への開かれた自由な態度とは正反対に、非キリスト教文化の全面拒否の態度を生み出しやすい。事実、カイパー思想がこちらの極端な方向に継承されるという事態が起こった。すでにカイパーの思想自身にもその点の不十分さが存在している。「再生者によるキリスト教文化」が実体化され自己批判の能力を欠いたドグマとして孤立化してくる⁶⁰。また、‘再生’、‘二種類の人間’はキリスト教では聖霊の働きによって引き起こされるが、こういった発想は多かれ少なかれ他宗教にも存在する。その点の異同を明らかにしなければならない。特に日本では禅の‘覚り’や西田幾多郎の‘絶対無の自覚’が似たような主張をしている。したがって、これとの関係も明らかにしなければならない。

再生はカルヴァンの言うようにその心において「聖霊に場所を明け渡す」ことからくる。この「場所」が問題なのである。聖霊とはもちろんイエス・キリストの霊である。三位一体の第三位格である。だから再生はイエス・キリストという「場所」において起こる。イエス・キリストという場所の中にある (ἐν χριστῷ = in Christ) 論理、すなわちある種の「場所的論理」がここに存在しなければならない。こうして「罪からの自由」は新たな「場所的論理」を要求していることが分かる。では「場所的論理」とは何か。「場所的論理」はアリストテレス的な形式論理とどこが同じでどこが違うのか。この種の「場所的論理」はアリストテレス的な主語的論理に対して、述語的論理の形をとるであろう。なぜなら、述語はいつでも主語を包含する「場所」であってその逆ではないから。

(3) 場所的論理

キリストは再生した者にとって共通の述語になる。すなわちキリスト者同士が「キリストに在って」(in Christ) とあいさつをかわすとき、彼らは彼らを

共通に結び付けている心の連帯性を強く意識している。「私はキリスト者（キリストの中に在る者）である」。「あなたはキリスト者（キリストの中に在る者）である」。「よって私とあなたは共通のきずなで結ばれている」のだ。この三段論法は論理の構造から言えば、述語的論理に属する。つまりこういうことである。

アリストテレス的論理（主語的論理）とは次のようなものである。「すべての人間は死すべきである」。「ソクラテスは人間である」。「よってソクラテスは死すべきである」。この形式論理は主語の同一性にに基づいている。すなわち大前提の主語「すべての人間」のうちに小前提の主語「ソクラテス」が包摂され、その同一性にに基づいて結論「ソクラテスは死すべきである」が導かれる。したがって主語的論理とも呼ばれるのである。ところが述語の同一性にに基づいた論理がありうる。例えば「私は死すべきである」。「ソクラテスは死すべきである」。「よって私はソクラテスである」。大前提の述語「死すべき」と小前提の述語「死すべき」の同一性にに基づいて結論が引き出されている。これが述語的論理である。もちろん、この三段論法の結論は、アリストテレス的論理から言えば必ずしも正しくない。しかし「私」という個物も「ソクラテス」という個物も、「死すべき」という述語の中に同時に包摂されている（すなわち「死すべき」という場所の中に在る）がゆえに共通のものを有している。そういう意味で私とソクラテスの間には「類比」が存在している。述語的論理は類比的論理である。そして類比的論理は宗教の論理だけではなく、実は科学の創造的研究のためにも欠かせない論理である（第3節参照）。

「キリスト者の自由」は論理として表現すれば、場所的論理とならざるをえない。ただしここにはキリストの贖罪による「罪からの自由」といった、宗教的反定立がある。しかし反定立なしの、単なる宗教的論理としての場所的論理も可能である。

場所的論理は述語の同一性に基づく。したがって個物を共通に包摂する場所が問題となるところには、必ず現われることが予想される。そして実際、西田において場所的論理は宗教的世界観を表現する概念として独自の意味を与えられたのである。西田が絶対無の場所というとき、それは人間存在の根底にある共通の場所を意味する。もっともこの場所とは物理的場所ではない。「心」の場所である。西田が人間自我の自覚を問題にしているときに「自己が自己におい

て自己を見る」という命題とともに場所という概念に言及していることからそれは明らかである⁷⁾。そしてそれは、形式論理によっては到達しえない存在の根底であった(上記の命題は形式論理としては全くのトートロジー)。人類共通の根底とは、あらゆるものを包摂する絶対者としての無の場所である。すべての個物としての有は、この無の場所に在って有たらしめられている。では、絶対無の場所とはキリスト者にとっての神のようなものであろうか⁸⁾。確かにすべて「われわれは神のうちにあって生きかつ存在する」(使徒17:28)のだからキリスト者にとっては、人類共通の根底とは創造者なる神の意志であろう。すべてのものは神の創造の意志の中に在るのである。西田が「場所的論理と宗教的世界観」という論文で主張したかったのは、キリスト教と仏教とを同時に含む宗教の論理であったことは以下の引用から明らかである。

「真の絶対とは、此の如き意味に於て絶対矛盾的自己同一でなければならない。我々が神というものを論理的に表現する時、斯くいふのほかはない。神は絶対の自己否定として、逆対応的に自己自身に対し、自己自身の中に絶対的自己否定を含むものなるが故に、自己自身によって有るのであり、絶対の無なるが故に絶対の有であるのである。絶対の無にして有なるが故に、能はざる所なく、知らざる所ない、全智全能である。故に私は仏あって衆生あり、衆生あって仏があるといふ、創造者としての神あって創造物としての世界あり、逆に創造物としての世界あって神があると考へるのである」(西田全集Ⅺ(岩波書店)、397頁)

宗教の論理が、アリストテレス的な形式論理では表現し尽くせない論理を要求していることを、彼は見て取った。この点において彼は正しかった。しかしこれは反定立なしの宗教の論理であった。神であり人であるキリストの人格とその贖罪のわざへの考慮なしの、単なる宗教の論理であった。

宗教の論理が「イエス・キリストに在る贖罪」(すなわち罪からの自由)を要求するとき、それは宗教的反定立をもった場所的論理となるのである。ここにキリスト教の独自性がある。すなわち「自己はイエス・キリストにおいて真の自己を見る」のである。

以上、カイパーの再生と他宗教の再生の違い、それは父・子・聖霊の三一神による「罪からの自由」にあることが明瞭になった。そしてそのことがキリスト以外の何者にも服従しない自由、すなわち「良心の自由」につながっていく。

カイパーは「人類が所有するあらゆる自由のうち、良心の自由は最大である」⁹⁾と述べるのである。次にその点について考察する。

2. 共同体における自由と責任—領域主権論

(1) 「社会」という概念

ここでわれわれは西欧社会における共同体の自由、わけでもカイパーの『カルヴィニズム』の第3講「カルヴィニズムと政治」における自由獲得の歴史的記述に目を転じよう。カイパーにおいては、「国家」という概念と「社会」という概念は厳密に区別されている。社会的領域（家族、科学、芸術、農業、工業、商業、等々が生み出している領域）は創造の秩序として歴史の発展の中で生成するものである。それに対して国家は、人間の墮落後、罪とアナーキズムを抑止するために神によって制定された制度である。社会は有機体的であるが国家は機械論的である¹⁰⁾。国家の統治の形体が君主制か貴族制か民主制か、それはさほど重要ではない。ただ、国家の主権が神にあることだけは明白である。国家における神の主権性を強調するカイパーは、ここで人民主権論（フランス革命）と国家主権論（ドイツ汎神論）の両方を牽制している。後者ふたつともに、やがて自由は抑圧され、全体主義へと落ちていく。政治的自由を要求したフランス革命は皮肉にも、国家的絶対権力という鉄の鎖によって「自由の束縛」をもたらした¹¹⁾。国家主権論の到達点は戦前の日本を見れば明らかである。それに対し、国家における神の主権性を強調するカルヴィニズムは、オランダのスペインからの独立、イギリスの名誉革命、アメリカ独立という歴史的出来事を生み出し、広範な自由を獲得していった、とカイパーは言う。

西欧においては、古代ギリシャに公的領域（ポリス）と私的領域（オイコス）の区別が判然とあった（アリストテレス）。やがて近代になってその両者の間に社会的領域といわれる領域が出現してきた。アリストテレスにとってポリス（国家）こそは徳（アレテー）をもって政治的活動をする自由人の公的領域であった。一方、生命維持の基本であるオイコス（家）での労働（labor）概念は近代になって社会的領域として拡大していく。したがって社会的領域は生命的、有機体的である。本来、有機的であるべき社会的領域が機械論的に扱われている。だからこそカイパーは19世紀末の機械的、実証主義的社会論の隆盛に対して、社会的領域の本来の有機性を回復しなかったのである。

また、近代に出現した社会的領域が、公的領域のみにあった本来の政治的自由を飲み込んでしまった、と主張する哲学者にハンナ・アレント (1906-75) がいる。アレントは社会的領域が機械論的、非人格的なものに堕していったことを指摘する。それがアレントの批判したい点でもあることはアレントの次の言葉から明らかである。「社会が生命過程そのものの公的組織にはかならないという最も明白な証拠は、おそらく、比較的短い期間のうちに新しい社会領域が、近代の共同体をすべて労働者と賃仕事人の社会に変えたという事実の中に見ることができよう。」⁽¹²⁾ここで労働 (labor) とは第一義的に生命を営むためにオイコス (家) という私的領域で行なわれる活動的生活 (vita activa) なのである。さらにアレントはカイパーより半世紀あとに生まれ、二回の世界大戦を経験した哲学者として以下のように述べる。「近代になって社会がどの程度の勝利を収めたかを考えてみよう。また、社会が、最初は活動 (action) を行動 (behaviour) に代え、最後には人格的支配を官僚制 (非人格的支配) に代えた事情を見てみよう。……近代最初の科学である経済学は、人間の活動力の比較的限られた分野にのみ行動のパターンを代用した。しかし、経済学に続いて、今や社会科学全部を包括すると称する「行動科学」が現われ、人間の活動力に関する限り、人間を全体として条件反射的な行動的動物の水準にまで引き下げようとしているのである。」⁽¹³⁾

「我一汝」の人格的支配 (二人称の関係) から「物一それ」の非人格的支配 (三人称の関係) に代えてしまったのである。今日、すでに日本において政・官・業のアドミニストレーターズ (管理者たち) によって操られるシステムとしての“巨大生産マシン”の行き着いた結末をわれわれは見ている⁽¹⁴⁾。公的領域 (ポリス) における「徳 (アレテー) によって行なわれる政治」など微塵のかけらもない社会を。しかしここでわれわれはアレントのようにアリストテレスに戻ろうとは思わない。アリストテレスはポリスにおける政治活動が人間らしい自由を達成する唯一の方途であると考えていた。しかしながらわれわれは、「キリスト者の自由」(罪からの自由) を通過して「規範の中の自由」(神の法の支配) を創造していかなくてはならない。それはキリスト者として社会の各領域において「良心の自由」の戦いを実行していくことである。カイパーはそれをどのように実践していったか。

(2) 教育の自由獲得の戦い

1874年カイパーが下院議員として初当選し、最初に行なった演説が「学校問題」(Schoolkwestie)であった。これは政府が「公立学校のみを財政援助し、キリスト教学校は親の負担とする」、という方針をとっていることへの反対演説であった⁽¹⁵⁾。オランダでは1857年以来、親の信ずる宗教の教派の教義に基づく学校の設立が可能になっていた。ただこの学校の財源については親の負担とされていた。この論争はその後オランダ社会ですっと続き1917年によく解決をみたもので、その結果、キリスト教学校も公立学校と同じ基準で財政援助されることになり今日まで続いている⁽¹⁶⁾。しかしこの間のカイパーの戦いは良心の自由とキリスト教民主主義にとって記念すべき出来事であった。というのはこういった教育、社会問題を背景にしながら反革命党(1879年)、アムステルダム自由大学(1880年)、GKN(1892年)が誕生していったからである。

「学校問題」はカイパーが危惧していたように1877年に法案として国会に上程され、上院、下院とも通過してしまった。キリスト教学校に通わせている親の負担はもう限界にきている、としてカイパーは日刊紙 De standaard で連日、論陣をはり国民的議論を巻き起こした。法律は国王がサインしない限り施行されない。そこでカイパーとその同士は国王ヴィレム三世あてに嘆願書を作り国民の署名を集めた。プロテスタント30万5千人、カトリック16万4千人という大変な数の国民の署名が集まった。当時、下院議員の選挙権を与えられていた人数が12万2千人であることを思えば、署名者の数は驚くべきものであった。だが、国王は嘆願書を受け取らず法律にサインしてしまったのだ。しかし、実質的にカイパーたちは勝利した。というのは翌年、この運動を機に、「聖書のある学校」(School met de Bijbel)協会が創設され、キリスト教学校運動が強まっただけでなく、翌々年にカトリックをも巻き込んで、反革命党が組織されたからである。

19世紀後半からのオランダ国民の自由獲得の歴史の背後にキリスト教信仰があり、そこでカイパーは中心的な役割を果たした。オランダ社会は1960年代以降、世俗化が著しいとはいえ、いまだに小学校の75%がキリスト教学校である。その後、移民を中心にイスラム教やヒンズー教が入ってきたが、同じ基準で彼らが自分たちの学校を作ることも可能になっている。カイパーの領域主権論の考え方は社会思想として拡大解釈していけば、宗教と価値の多元化した現代、

多様な信条、信念をもつグループの共存を可能にする。今日、オランダで verzuiling (pillarization＝縦割柱社会) と呼ばれている社会の各層を縦断して存在する異なるイデオロギー・グループの共存の思想的根拠を与えるものとなっている⁽¹⁷⁾。

領域主権という言葉について一言つけ加えたい。カイパーは領域主権 (sphere-sovereignty, souverainiteit in eigen kring) という言葉を、被造世界の区別された有機的領域という意味でも、また色々な形態で存在している社会制度という意味でも使っている。必ずしもその間の関係を考慮していない。実は、この両者の整合的理解はヘルマン・ドイヴェルトの様態局面の存在論の詳細な展開と社会哲学によって与えられた⁽¹⁸⁾。

(3) 教会の自由獲得の戦い

「自由な国家における自由な教会」、これは週刊誌 De Heraut (1872年から日刊紙 De Standaard の日曜版となりカイパーが編集長であった) のモットーであった⁽¹⁹⁾。

カイパーは教会の形態に多様性と自由を要求した⁽²⁰⁾。そして政府の義務とはこれを保証することである⁽²¹⁾。宗教的寛容はそもそもオランダの伝統であり、「この国ではユダヤ教徒は好意をもって受け入れられ、ルター派の人々は尊敬され、メノナイト派は栄え、アルミニウス派とカトリック教徒すら信教の自由を与えられた。またイングランドより追放された会衆派は、カルヴィニズムの国であるオランダにおいて安息の地を見出し、メイフラワー号はピルグリム・ファーザーズを乗せて新しい彼らの祖国にむけて、この国から船出した」のである⁽²²⁾。

彼において「自由な教会」がいかに徹底していたかを示す出来事は国教会 (Nederland Hervormed Kerken, (NHK)) からの GKN の離脱のみならず、改革派信条のひとつ「ベルギー信条」第36条 (為政者について) の「為政者の務めは市の安寧を擁護し監視するばかりでなく、また聖職者を保護し、一切の偶像礼拝と神に対する誤れる礼拝を除去し崩壊せしめ、……」という文の「また」以下の後半部分への反対であろう。この箇所表現はカルヴァン以来の改革派の信念であったが、オランダにおける自由の戦いの歴史的経験を通して、この箇所の後半部分を破棄することにより、カイパーはカルヴァンを乗り越えてい

くことになる。この後半部分の歴史的由来をさらにたずねれば、コンスタンティヌス大帝によるキリスト教国教化にまで行き着く。異教的ローマ国家では宗教と国家が癒着しており、その後のローマ教会はこれを無批判に継承したに過ぎない⁽²³⁾。この件について、国教会にとどまったアムステルダム自由大学の神学者フーデマーケルとカイパーとの論争⁽²⁴⁾は象徴的であった。そしてカイパーに率いられたGKNは1905年にこの36条の後半部分を削除したのである⁽²⁵⁾。

社会的領域が有機的であるというカイパーの考え方は、教会論において自然と「有機体としての教会」という発想に導いていく⁽²⁶⁾。カイパーの「有機体としての教会」と「制度としての教会」の区別は不可見的教会と可見的教会といった区別ではなく、可見的教会の中に「有機体としての教会」と「制度としての教会」との二種類の存在形態(tweeërlei bestaansvorm)があるという考え方である⁽²⁷⁾。「有機体としての教会」は「制度としての教会」ができる以前にすでに信者の群れがあって、聖霊によって結ばれた信者の共同体(coetus fidelium)である場合もあれば、特別な領域で主の働きのために賜物を与えられ召された共同体の場合もある。それに対し「制度としての教会」は教会統治のための職務が分化し、み言葉の説教と礼典を外的しるしとして持っている⁽²⁸⁾。

「有機体としての教会」という考え方はキリスト教的原理で社会改革をしていくために、また「制度としての教会」をみ言葉の宣教に専念させその世俗化を防ぐために必要でありかつ有効であった⁽²⁹⁾。また現在の福音派の多様化しそれゆえに混乱した教会論を整理していくためにも有意義な概念である。

(4) 日本社会と「良心の自由」からの逃走

さて、カイパーにおける「キリスト者の良心」と共同体形成のための戦いの歴史から、われわれは何を学ぶことができるのか。

ここでわれわれは、日本人としてある種のとまどいを覚える。それは日本では、カイパーのいう「国家」や「社会的領域」における自由がいまだ実現していない、ということとどまらない。そもそも日本には、「国家」はともかく、「社会的領域」というものが存在していないのではないか、という疑問を持つからである。

その状況は「日本には市民社会(civil society)が存在しない」(K. V. ウォルフレン)⁽³⁰⁾という言い方で表現される。また「日本には市民社会の代わりに

『世間』がある」(阿部謹也)⁽³¹⁾とも言われてきた。世間は「間柄」(和辻哲郎)によってもたれあいながら成り立つ集団であって、「良心の自由」によって支えられる多様性をもった社会ではない。「世間」は非人格的な画一主義を生み出す温床である。阿部謹也は市民社会と世間との違いをつぎのように説明している。「西欧では社会というとき、個人が前提となる。個人は譲り渡すことのできない尊厳をもっているとされており、その個人が集まって社会をつくるとみなされている。したがって個人の意思に基づいてその社会のあり方も決まるのであって、社会をつくりあげている最終的な単位として個人があると理解されている。日本ではいまだ個人に尊厳があるということは十分に認められているわけではない。しかも世間は個人の意思によってつくられ、個人の意思でそのあり方も決まるとは考えられていない。世間は所与とみなされているのである」⁽³²⁾。

今、われわれがはっきり理解しておかなければならないのは、日本人はまだ「市民社会」の形成を経験していない、ということである。日本人の中で、市民社会を形成するのに不可欠な「良心の自由」のために戦ったのは、ごく少数者に過ぎない。キリスト者は率先してこれを自覚的に主張していかなければならない。

もちろん日本にも家庭、学校、企業、各種の組合等々はある。しかし、それが国家から真に独立した自由を主張できる主権をもった市民の団体かどうか、それが問題なのである。現実には国家に従属していて、それぞれが領域主権をもった生命力ある社会的領域として機能していない、それが問題なのである。戦後50数年にわたる日本のあゆみは、決して社会の中に個人の自由と尊厳を確立していくものではなかった。それはウオルフレンの言うように、「果てしない産業拡大が日本の国益だと信じるアドミニストレーターズたちは、市民たちの安全と繁栄を最優先事項だとは見ていない」⁽³³⁾からである。ところがそれに対抗すべき民衆は、戦う相手の大きさに勇気をそがれ、村八分の「恐怖心」におびえ、「神経症にかかった状態」にあるとすら指摘されている⁽³⁴⁾。残念ながらこれは事実である。

ただ、この恐怖心と神経症は、現代日本に顕著に出ていることではあるが、他方で、現代の産業化社会一般がたえず脅かされている普遍的課題でもある。したがって社会心理学的な考察も、またここで必要になってくる。

民衆が自由を放棄し、「恐怖心」におびえ、「神経症にかかった状態にある」

という表現で思い起こされるのは、エーリッヒ・フロムの『自由からの逃走』⁽³⁵⁾である。中世の権威主義的な社会の諸関係から自由になり近代を形成していった西洋人が、なぜ自ら自由を放棄し、ファシズムのような体制を生みだしてしまったのか。なぜ、せっかく手にした自由から「逃走」しようとするのか。フロムはその理由として、経済・社会的要因に付け加えて、社会心理学的な要因をあげる。彼の議論の要旨はこうである。

人間は、かつて生活に意味と安定を与えていた中世の封建的きずなから解放され、自由を求めた。ところが、あらゆるきずなから解放された「個人」は、逆に、今度は孤独になった。彼は孤独な存在として、外の世界に比べて徹底的に無力であり、したがって外の世界を深く恐れており、またこの孤独のために、彼にとっては世界の統一性は破れ、いかなる方向も見失われている。それゆえ彼は、自分自身や人生の意味や、またついには彼の行動を導くことのできるすべての原理についての懐疑におしひしがれている。無力も懐疑もともに人生を麻痺させる。そこで人は生きるために、自由、消極的な自由（～からの自由）から逃れようとする。彼は新しい束縛へとかりたてられ、新しい服従へと身をまかせようとする。しかしこの逃避は彼の失われた安定を回復することはなく、ただ一時（いつとき）、自由だが孤独、といった「分裂した存在としての自我」の状態を忘れさせるだけである⁽³⁶⁾。

筆者はかつてこの種の近代人の孤独と恐怖心を哲学的に“デカルトの不安”と呼び、かつ「分裂した存在としての自我」を、日本の文脈における「伝統と近代の間の絶対的弁証法」と呼んだ⁽³⁷⁾。現代日本人の自我は「伝統」と「近代」の両極の間に引き裂かれ分裂しているということである。ところで、さらにフロムはこれに続けて、この分裂した自我は新しい束縛と服従と隷属を求めるマゾヒズム的傾向をもつ、と社会心理学者としての診断を下す。そしてそこに、ファシズムを人々が受け入れるようになっていく温床を見るのである。これがナチズムに追われた亡命ユダヤ人学者の結論である。フロムは同時に、西洋の民主主義社会であっても、機械論的人間観がはびこり、人間が大きな機械の歯車となり、人生の意味が失われたとき、必ず似たような傾向が出てくることを予期している⁽³⁸⁾。確かに、戦後の日本は、一見、西洋的な民主主義を装ってきたが、実際には、政・官・業のアドミニストレーターズに日本システムの操縦をまかせ、民衆は政治的関心を全く失い、自由を放棄し「自由から逃走」して

きた、と言って過言ではない。

(5) 自由の回復と場所的論理

それではどこに解決を求めたらよいのであろうか。問題は「分裂した存在としての自我」の治療である。フロムの答えはこうである。

「われわれは一つの積極的な解答の存在すること、自由の成長する過程は悪循環とはならないこと、人間は自由でありながら孤独ではなく、批判的でありながら懐疑に満たされず、孤立していながら人類の全体を構成する部分として存在できることを信じている。このような自由は、自我を実現し、自分自身であることによって獲得できる。」⁽³⁹⁾

これは彼のヒューマニストとしての信仰の表明であろう。そして「自発的な愛と仕事」がそれを可能にする、とも述べている。このあたりにわれわれは、心理学的な自我の分析の限界をみる。われわれはこの先に真の解答のあることを見るのだ。心理学的人間論から宗教的人間論（すなわち神と人との関係）に踏み出さなければならない。

まず、近代人が封建時代のきずなを断ち切って自由を求めたにもかかわらず、孤独と恐怖の中で、再びあるきずなと束縛を求めたことを思い起こそう。それはなぜか。この束縛はもはや封建時代のきずなとは異なる。封建時代のきずなは、権威や社会集団によって支配されていた。しかし人間は、いつでも、ある「権威」とある「帰属の場所」を求めるような本性があるということではないのか。人間にとって本来の「権威」、本来の「帰属の場所」とはどこなのだ。ここでわれわれは、宗教的な「場所的論理」を必要としているのである。先のフロムの引用でいえば、「このような自由は、自我を実現し、自分自身であることによって獲得できる」ということの意味を深めることである。彼はこれをあくまでも人間自身への内在的信頼の中で行なおうとする。しかしわれわれは、自分が自分自身であることの意味を、超越との関係でとらえなおさなければならない。内在即超越の場所的論理としての「自己が自己において真の自己を見る」（西田幾多郎）から、「私はイエス・キリストにおいて真の自己を見る」といったキリスト教世界観における場所的論理へと進まなければならない。ここにわれわれの民主主義の起訴があることを確認したい。「罪からの自由」（消極的な自由）が「共同体への自由」（～への自由）といった積極的な自由を生み出す基

礎となるのである⁽⁴⁰⁾。

われわれの民主主義の共同体形成は、いわゆる自由民主主義（liberal democracy）でもないし、社会民主主義（social democracy）でもない、キリスト教民主主義（Christian democracy）⁽⁴¹⁾である。これら民主主義は、実践的な政策決定の場では時と場合によって共同戦線をはることはいくらかでも可能であろうが、原理的には背後にある人間論と社会論が違うのである。自由民主主義の人間論の基礎はすべてから（神からも）自由になった「個人」である。社会民主主義の社会論は有機体論的社会と機械論的国家を同一視している。しかしキリスト教民主主義は社会の有機性を認めつつ、それが国家に従属しないで「神の規範性の中にある自由」⁽⁴²⁾を持っていることを主張している。

3. 学問における自由

『カルヴィニズム』の第4講「カルヴィニズムと科学」において、カイパーは自然科学と信仰の問題をとりあげる。歴史的にカルヴィニズムにおいてこそ科学は自由な発展をみた、と彼は語る。その議論の骨子は一般恩恵論と領域主権論である。一例を挙げるとこうである。かつてのローマ・カトリックによるガリレオの宗教裁判は、科学の自由な探究への抑圧である。これは神の創造の真理への探究といった一般恩恵の領域に、特別恩恵の担い手である制度としての教会が介入したことに問題があった。科学的真理の担い手は教会ではない。国家でもない。それは大学である。そしてここにプロテスタント的原理からのアムステルダム自由大学の設立も意味づけられている。このことは確かに、一方において、納得できる。しかし、他方において、決して容易なことではなかった。

なぜなら、プロテスタント的原理としてのキリスト教世界観からの学問、これは19世紀の学問界にあっては一つの冒険であったからだ。すなわち諸科学が神学から自由になり、むしろ科学の価値中立を主張する時代に、あえて政治・社会生活のみならず学問の世界にも、キリスト教的価値を強く打ち出すというのであるから。このあたりの事情はカイパーの同時代人マックス・ウェーバー（1864－1924）の思想と比較してみるとよく分かる。

この二人はお互いを知っていた。両者ともに世界観がもつ重要性を強調した（ウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』を思い起こし

てみよ)。しかしウェーバーが世界観の力を認めたのは政治・社会生活の領域のみであり、学問の世界では極力それを排除しようとした。すなわち社会学の価値中立(価値自由)を主張し、“客観性”を確保しようとした。ウェーバーにとって、諸世界観の優劣は最終的には「神々の闘争」となって運命的な力にゆだねられるのであった。

しかしカイパーは政治・社会生活のみならず、学問の世界もやはり世界観に影響されると考えた。いやキリスト者としての彼は、人生の全領域でキリストの主権を認めるがゆえに、キリスト教世界観の包括性を主張した。そして、キリスト教世界観から学問と教育を実践するために自由大学を建てたのである。ところが後年になってウェーバーは、隣国で首相となったカイパーの教育政策に強い関心をもっていた。それとともに彼の社会学の方法論が晩年に変わってきた。それは現在「理解社会学」の名で知られている。単なる「説明」という価値中立な学問のやり方ではなく、解釈学的な「理解」が深く学問の方法に関係することを認めたのである。

ところで、カイパーの領域主権に基づく教会と大学の分離の議論は大筋としては誤りではないが、今日の科学の状況およびキリスト教哲学のその後の発展を顧みれば、ややナイーブにすぎることもしない。筆者はすでにこの問題について別の箇所ですく詳しく取り上げた⁽⁴³⁾。そこでここでは「科学の自由」と神学との関係を、カイパーの問題意識に沿いつつ、少し異なる視点から取り上げる。

今日の科学上の発見や成果と保守的信仰とが衝突するのは、一つには聖書解釈の問題があろう。これについて、最近、ヘンドリック・ヘルツエマが信仰者の自由と成熟という観点から以下のような興味深い議論を展開している⁽⁴⁴⁾。聖書の創世記について考えてみると、これは現代的な意味での詳しい科学上、歴史学上の情報を与える書物ではない。神は聖書の中でわれわれに、いついかなる場所においても、神への信仰をもち自分の人生をもって神に仕えるように語りかつ招いている。ただそれは、聖書の時代と地平の中で、具体的な問いへの答えとして書かれているから、われわれ自身も具体的な人生の問いをもって聖書を読んでいく必要がある。キリストにあって自由を与えられた信仰者は成熟した大人としての責任をもって、神の意志を探り求めつつ神の創造の諸規範を探究するための科学に従事する。それらの探究は、現在の知識の地平内におい

て、創造と歴史の主である神に栄光を帰すための活動である。だからそのような科学が、一見、聖書の記述に矛盾するような結論を出したとしても、それを新たな問いとして引き受ける誠実さがなければならない。神学はそういった時代の問いに答える責任を回避してはならない。古い言葉に新たな姿勢で聞こうとの姿勢をもたなければならない。そしてそのとき、世の人々は、確かにみ言葉がわれわれの生ける現実にかかわってくる、ということを知るであろう。

今日の聖書解釈学の基本姿勢として傾聴に値する。さて次に「科学の自由」と、本論稿の始めに述べた「類比の論理」が深く関係することを述べ、科学の方法論と神学の方法論との類比についての近年の発展とその評価をする予定であった。しかしすでに紙数が尽きたので、このテーマを次回にまわすことにする。

注

- (1) クリスチャン新聞 7月19日号の拙稿「キリスト教世界観の生みの親—A・カイパー—歴史的講義から百年」
- (2) 徳善義和『マルティン・ルター、キリスト者の自由』（新地書房、1985年）51頁
- (3) 近年、宗教改革へのルネサンス人文主義の影響に関する研究書が多く出版されている。日本語で書かれた次の本はこの方面の良書である。久米あつみ『カルヴァンとユマニスム』（御茶の水書房、1997年）
- (4) Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism*, Eerdmans (reprint, 1981) p. 161 邦訳『カルヴィニズム』（鈴木好行訳、聖山社、1988年）264頁。ここで彼が本の表題として使っている「カルヴィニズム」とは単に改革派の教義学や教会論といった狭い概念を意味しているのではない。それは同書の第一講で説明されているように、プロテスタントの包括的な life-system ないしは世界観を表現する概念である。彼はフランス革命の背後にあるヒューマニズム、ドイツ観念論やヘーゲルの汎神論、形而上学化された進化論など‘近代主義’（modernism）が人生と世界に対して包括的世界観を提起しているのに対し、プロテスタント・キリスト教が包括的な世界観をもっていないことを嘆いている。
- (5) A. Kuyper, *Principles of Sacred Theology*, Baker. 1980. p. 152
- (6) J. Hoogland, ‘Orthodoxie, modernisme, en postmoderniteit’. In G. van den Brink et al (ed.), *Filosofie en theologie*. (Buijten & Schipperheijn, 1997) p. 132
- (7) 稲垣久和『哲学的神学と現代』（ヨルダン社、1997年）第3章
- (8) ナチスの強制収容所の体験を書いた『夜と霧』の著者 فرانクル はユダヤ人心理学者であるが、神と無について次のように述べている。「(収容所内の絶望的な運命をくぐって奇跡的に帰還した人について) 文字どおり無になった人は、文字どおり

生まれ変わったように感じるのです。しかし、以前の自分に生まれ変わるのではなく、もっと本質的な自分に生まれ変わるのです。……収容所の囚人だった人が収容所の生活から謙虚さといっしょにたずさえてくる勇気についていうと、それはおそらくすべての人に通じるような実感のことです。それは、神以外はもうなにもおそれなくてもいい、神以外はもうなにもこわいと思えないという感情なのです。……さて、みなさんは、ここで、この地点で道が分かれる、信仰者の道と無信仰者の道が分かれるとお思いになるかもしれません。けれども、身をもってこの十字架を通り過ぎてこられたのなら、もうすこしべつの無方をされることでしょうか。……というのも、神はすべてにしかつ無であるからです。「すべて」を凝固させ概念にしてとらえると、溶けて「無」になってしまいます。それにたいして、「無」は正しく理解しさえすれば、結局それは捉えられないもの、ことばでいいあらわせないものであり、そういうものとして私たちにすべてを語るのです。」ここで言われていることは概念化できないものをあえて概念化すると無としてしか把握できない、ということである。(V. E. フランクル『それでも人生にイエスと言う』, 春秋社, 1993年, 156頁)

- (9) A. Kuyper, *Calvinism*, p. 108 邦訳, 176頁
- (10) *ibid.* p. 91 邦訳, 150頁
- (11) *ibid.* p. 88 邦訳, 145頁
- (12) ハンナ・アレント (志水速雄訳)『人間の条件』(ちくま学芸文庫, 1994年) 71頁
- (13) 同書69頁
- (14) K. V. ウォルフレン『人間を幸福にしない日本というシステム』(毎日新聞社, 1994年) 38頁
- (15) Peter S. Heslam, *Creating A Cristian Worldview*, Eerdmans, 1998, p. 40
- (16) D. De Ruyter and S. Miedema, “Schools, Identity and the Conception of the Good. The Denominational Tradition as an Example”, *Studies in Philosophy and Education* 15, 1996, p. 27
- (17) 但し厳密に言えば、プロテスタント、カトリック、イスラム教徒、社会主義者といった異なるイデオロギー・グループが縦割柱社会を形成することは宗教的反定立から理解されることで、社会的領域主権論(家庭, 学校, 政党, 会社等々の社会制度上の主権の分散)とは異なる。Heslam, *Creating*, p. 158. ここで宗教的反定立とは、神の呼びかけに対してイエス・キリストを通して応えるか、そうではないか、のどちらかに分かれる宗教的動因という意味であるから方向的(directional)区別と呼んでよいであろう。イエス・キリストを通さないで応える場合は、これが意味局面的信念的、歴史的的局面等によって性格づけられてイスラム教, 仏教, 社会主義等のイデオロギーとして出現する。また領域主権の方は(注18)にあるように実在の構造と関係して出てくるから構造的(structural)区別と呼んでよいであろう。これについては R. Mouw and S. Griffioen, *Pluralism and Horizon*, Eerdmans, 1993 を参照。
- (18) 稲垣久和『知と信』289頁
- (19) A. Kuyper, *Calvinism*, p. 99 邦訳, 162頁

- (20) P. Heslam, *Creating*, p. 137, A. Kuyper, *Calvinism*, p. 101 邦訳, 166頁
- (21) A. Kuyper, *Calvinism*, p. 105 邦訳, 171頁
- (22) A. Kuyper, *Calvinism*, p. 101 邦訳, 166頁
- (23) A. Kuyper, *Calvinism*, p. 100 邦訳, 165頁
- (24) Heslam, p. 163
- (25) P. Heslam, *Creating*, p. 165
- (26) A. Kuyper, *Calvinism*, p.59 邦訳, 100頁
- (27) A. Kuyper, *Encyclopaedie der heilige godgeleerdheid*, 3vols. Amsterdam: Wormser, 1894, III, p. 204
- (28) Louis Berkhof, *Systematic Theology*, The banner of truth trust. 939. p. 567
- (29) P. Heslam, *Creating*, p. 133
- (30) K. V. ウォルフレン『人間を幸福にしない日本というシステム』18頁
- (31) 阿部謹也『世間とは何か』講談社現代新書1995年
- (32) 同書13頁
- (33) K. V. ウォルフレン『人間を幸福にしない日本というシステム』338頁
- (34) 同書339頁
- (35) エーリッヒ・フロム『自由からの逃走』（東京創元社, 1951年初版, 1993年102版）
- (36) 同書283頁
- (37) 稲垣久和『知と信』16頁, 262頁
- (38) E. フロム『自由からの逃走』302頁
- (39) 同書284頁
- (40) ウェストミンスター信仰告白第20条－1「キリスト者の自由と良心の自由について」の中で, 「からの自由」と「への自由」の区別がなされている。
- (41) H. E. S. Woldring, *De Christen democratie — Een kritisch onderzoek naar haar politieke filosofie* —, Het Spectrum 1996
- (42) 稲垣久和『知と信』第4章285頁以下
- (43) 稲垣久和『哲学的神学』194頁以下
- (44) ヘンドリック・ヘルツエマ「正統主義神学の刷新をめざして」（稲垣久和訳）「共立研究」vol.Ⅲ. No. 3.（東京基督教大学共立基督教研究所編, 1998年）

[Abstract in English]

Christian Philosophy and Modern Thought (4) — Abraham Kuyper and Problem of Freedom

H. Inagaki

A Dutch theologian Abraham Kuyper (1837–1920) struggled for freedom of conscience through his life, particularly in his founding of the Anti-revolutionary Party (1879), the Free University (1880) and the Free Church (GKN, 1892). What can Japanese Christians learn from his thought and action in support of freedom. For believers, the concept of freedom not only includes “freedom from sin” but also “freedom to form a new community” in which the members of that community are servants to their neighbors, a theme which Martin Luther discussed in his famous work, *Freedom of the Christian*. Calvin further discusses a “free attitude” to pagan scholarship and art, in which the Christian is humbly led by the Holy Spirit. Kuyper develops Calvin’s idea toward a freedom of activity in various cultural spheres by using both the doctrine of common grace as well as his own notion of a “religious anti-thesis.” The most important point of Kuyper’s idea of freedom is the proposal of sphere-sovereignty of each social sphere that is distinguished from the state. Kuyper has in mind the spheres of family, church, school, labor-unions, and the like. Since first entering the Dutch Parliament as a congressman in 1874, he gave special attention to the ‘School problem’ (*Schoolkwestie*) throughout his life. Today, due to the laborious struggle of Kuyper and his comrades, the Dutch government’s financial support for Christian schools is the same as its support for the public schools. Now in Japan, first of all, Christians must “fight in faith” to gain independence from the ‘Japanized community’ in order to form a truly free democratic community.

〔日本語要約〕

キリスト教哲学と現代思想（Ⅳ）
—— アブラハム・カイパーと自由の問題 ——

稲垣久和

オランダの神学者アブラハム・カイパーは反革命党、自由大学、自由教会の設立に現われているように生涯、良心の自由のために戦った。彼の思想と行動から日本人キリスト者は何を学ぶことができるか。キリスト者にとって自由とはルターの『キリスト者の自由』にあるように、「罪からの自由」のみならず僕として隣人に仕えていくことによる「共同体形成の自由」をも意味する。カルヴァンにとってはさらに、聖霊によって導かれつつ異教の学芸への自由な態度が出てくるが、これをカイパーは一般恩恵論と宗教的反定立の思想をもって、文化の様々な領域へとおし広げた。1874年に彼が初めて下院議員として当選して以来、「学校問題」での自由の獲得のために尽力し、オランダ独特の草の根民主主義である今日の縦割柱社会の基礎を作った。日本では真の民主的社会の形成のためには、日本型共同体からの個と良心の自由のための信仰的戦いが必要である。